

Rousseau in razsvetljski izhod iz nedoletnosti

Konstitucija družbenega onstran demokratične revolucije?

Eva D. Bahovec

K je iskati razlog, da Rousseauja filozofi razsvetljenstva niso mogli nikoli sprejeti za svojega, da lahko njegovo teorijo razumemo le "v strastnem sporu z njegovo dobo", kot beremo v klasičnih študijah o filozofiji razsvetljenstva?¹

Kjer so se enciklopedisti še lahko predajali veri v napredovanje razuma in v rast in širjenje vednosti, ki lahko privede tudi do boljše oblike družbenega reda, in prepričanju, da je vse, kar je treba storiti, le kopičenje in sistematizacija vednosti na eni strani in izobraževanje državljanov na drugi, je postal Rousseau njihov najnevarnejši sovražnik. Daleč od tega, da bi v svojem sentimentalizmu, ki mu ga pripisujejo, zašel v iracionalizem in podvomil v moč razuma, ali da bi Emila vzgajal ločeno od družbe zaradi slepega zavračanja kulture in tradicije. Nasproti takšnim in podobnim očitkom Rousseau vselej poudarja, da v svoji kritiki umetnosti in znanosti ni hotel zanižati njihovega pomena ali jih preprosto prepustiti uničenju, človeka pa spraviti nazaj v barbarstvo; hotel je le "razpršiti iluzijo, ki nas navdaja s tako nesmiselnim občudovanjem sredstev našega lastnega nelagodja [. . .]. Vedno sem vztrajal pri ohranjanju obstoječih institucij in poudarjal, da bi njihovo uničenje pregrehi omogočilo, da preživi, in da bi le odpravilo sredstva, s katerimi bi jo bilo mogoče ublažiti in zajeziti."²

Za Rousseauja se družba ne more spremeniti niti sama od sebe, kot nekakšen stranski proizvod napredovanja razuma ali sistematizacije vednosti, niti si novega družbenega reda in vzgoje zanj ne moremo zastaviti kot zavestni cilj, ki ga je treba doseči s pomočjo pozitivnega projekta ali družbenega prevrata. Napredovanja kulture, napredovanja od narave k razumu, se namreč ves čas drži neka nezvedljiva ambivalenost, neka notranja napetost, zaradi katere je človeška kultura na današnji, "najvišji" stopnji razvoja, hkrati tudi na skrajnem robu propada, na robu tega, da se sprevrže v svoje diametralno nasprotje. "Če sploh kaj spominja na nenadni navdih," pravi Rousseau o ambivalentnosti, s katero se je soočil v svoji prvi razpravi, ob vprašanju, ali napredek umetnosti in znanosti izboljšuje moralo in prinaša splošni napredek kulture, "je to občutek, ki se je vzdramil v meni, ko sem sledil temu vprašanju. Iznenada sem bil kakor oslepljen od tisoč luči; poplava idej se mi je vsiljevala s takšno silo, da me je pognala v nepopisno zmedo."³

Rousseau, tako kot njegovi sodobniki, zavrača obstoječe stanje v družbi in monarhijo kot politično ureditev. Zaveda se nujnosti spremembe: "Zaupate v aktualni red družbe, ne da

1. E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, Beacon Press, Boston 1955, str. 266.

2. Nav. po E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, op. cit., str. 272. Gl. tudi Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau: La transparence et l'obstacle*, Gallimard, Paris 1971, str. 47 ff.

3. Nav. po E. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, op. cit., str. 270.

bi sploh pomislili, da je ta red podvržen neizogibnim revolucijam in da ni mogoče niti predvideti niti preprečiti tiste revolucije, ki lahko doleti vaše otroke. Velik lahko postane majhen, bogat ubog, monarh podložnik. [. . .] Približujemo se stanju krize in stoletju revolucij. [. . .] Vse, kar so ljudje naredili, lahko ljudje uničijo." (Str. 468.)⁴ Toda v revolucijo, ki bi vzpostavila pravično družbo, utemeljeno v družbeni pogodbi, ne verjame; zdi se mu celo nemogoča. Vzroki za degeneracijo in izprijenost družbe so sicer političnega značaja - ni več države, državljanov, in tudi ne več svobodnih subjektov, kakršni so bili npr. v antiki, - toda rešitev ni politična, temveč individualna: čisto nova vzgoja človeka in državljana, prek katere bi bilo mogoče postopoma prenoviti družbo tedanjega časa.⁵

Razlika med Rousseaujem in drugimi filozofi razsvetljenstva, ali tudi zagovorniki francoske revolucije, ne izhaja iz njegovih političnih idealov, ki konec koncev niso specifični za to dobo, kolikor so enciklopedisti le razvili in sistematizirali kritiko države in družbe, ki se je začela pojavljati že v sedemnajstem in v začetku osemnajstega stoletja, poudarja Cassirer, temveč iz dedukcije teh idealov, iz njihove izpeljave in utemeljitve, a tudi iz radikalnosti te izpeljave: "Nihče od enciklopedistov ni dvomil, da lahko živi človek le v skupnosti in le v družbljivosti ali da lahko uresniči svojo usodo pod drugimi pogoji. Vendar pa izhaja Rousseaujeva resnična izvirnost iz dejstva, da se spopade celo s to premiso, da pretrese metodološko predpostavko, ki so jo vsi prejšnji načrti za reformo implicitno pripoznavali."⁶ In ker je prav ob pretresu teh predpostavk prišlo nasprotje med njimi na dan, nam ni treba drugega, kot da sledimo Rousseaujevi konstituciji družbenega po tej novi, individualni poti, ne da bi se zato morali vračati v stanje barbarstva ali zavreči plodove kulture in njenega - čeravno ambivalentnega - napredovanja in ne da bi se poglobljali v politične razprave o načinu odpravljanja *ancien régime*.⁷

I. Rezonirajte kolikor hočete, toda ne z otrokom !

Ta nova, individualna pot utemeljitve drugačne družbe je seveda pot vzgoje, vzgoje Emila, ki ji lahko skozi pet knjig sledimo korak za korakom, od rojstva do poroke s Sophie, ko se krog sklene. Traktat o vzgoji postane tako nekakšna "druga Razprava o neenakosti", kot pravi Burgelin, razprava o nastanku človeka, rojenega v družbi. A ker je ta pervertirana, ker se v človekovih rokah vse izrodi, "mora priti do popolne prenove celotne družbe".⁸

V nasprotju z razgrinjanjem filogeneze človeškega duha, kjer napredujemo od človeka v stanju narave k človeku kulture, je razprava o vzgoji lahko zgolj negativna, zgolj logična rekonstrukcija izvirnega in nepokvarjenega, kot negativ vsega, kar je iz človeka v družbi dejansko nastalo. A postopoma se problem vzgoje, ki je za Rousseauja sprva predvsem problem oblikovanja državljana, izoliranega od družbe, razširja na vprašanje o teoretični sintezi "človeka narave, razsvetljenega z razumom", o možni sintezi v kakršnikoli družbi in o temeljnih predpostavkah konstitucije družbenega.

Nova pot negativne vzgoje je tedaj negativna v dvojnem pomenu: najprej v konkretnem smislu, kolikor pomeni odmik od obstoječega in njegovo diametralno nasprotje, potem pa

4. J.-J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, v *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, Paris 1969, vol. IV, str. 237-868, cit. str. 468. Navedbe strani iz Emila, ki niso posebej označene, se nanašajo na to izdajo.

5. Gl. A. Grosrichard, "le Prince saisi par la philosophie", *Ornicar?*, 1983, 26-27, str. 113-152, cit. str. 135.

6. Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment*, op. cit., str. 265.

7. Nav. po A. Grosrichard, "le Prince saisi par la philosophie", op. cit., str. 140.

8. Mme d'Épinay, *Mémoires*, nav. po P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, Vrin, Paris 1973, str. 479.

tudi na splošni ravni, kolikor je samo napredovanje vzgoje lahko opredeljeno le o opoziciji z naravo, kot beremo takoj na začetku prve knjige *Emila*, le kot sprememba, ki je sicer nujna, a ki vodi proč od narave in se je zato drži nezvedljiva ambivalentnost.⁹ Perverzija, sicer značilna za družbo tedanjega časa, ki se ji skuša Rousseau izogniti z izoliranim vzgojnim okoljem, nedostopnim za pregreho, preraste v posebno vrsto dialektike razsvetljenstva, ki zdaj odločilno obeležja vsak vzgojni prijem. Nevarnost ni le v vnašanju sprememb v otrokovo naravo, ki so njegovi konstituciji tuje, ali v poučevanju in posredovanju vednosti, pred katero moramo otroka obvarovati, "kot ga obvaruje mati, ki mu vzame iz rok nevarno orožje," temveč je "dvomljiv že sam glas narave" (Burgelin).

Zato ne more biti vzgoja niti spontano razvijanje narave niti vračanje k naravi. Vzgoja je vedno odmik od narave, dialog narave z razumom: "pred razumom za človeka ni resnične vzgoje".¹⁰ Četudi je narava, ta ničelna stopnja človeške družbe, edino mogoče izhodišče vzgoje, pa moramo z vzgojo iz nje ravno izstopiti: "Najprej ga brez vznemirjanja prepustite zakonu narave; toda ne pozabite, da mora biti med nami iznad tega zakona," da moramo oblikovati "človeka narave, razsvetljenega z razumom, ki ima bolj delikatna, a manj preprosta poželjenja kot v prvi surovosti".¹¹

Vendar vzgoja za razsvetljenstvo nikakor ne more biti razširitev splošnega načela "rezonirajte, kolikor hočete" na ravnanje z otrokom. Otroštvo ni čista možnost, iz katere bi postopoma napredovali do razuma, temveč takšno posebno stanje, ki narekuje ravno nasprotno: "bodite razumni in nič ne rezonirajte s svojim učencem [...] " (str. 324).

V svoji polemiki z Lockom pravi Rousseau takole: "Zame ni nič bolj bedastega od otrok, s katerimi so toliko rezonirali. Razum je med vsemi človekovimi sposobnostmi tista sposobnost, ki se razvije najtežje in najpozneje; in prav te naj bi se posluževali, da bi razvili prvel " (Str. 324.) Rousseaujev *more geometrico*, kolikor je možen znotraj filozofije razsvetljenstva, lahko v takšni zahtevi vidi le napako v izpeljavi: "Umetnost dobre vzgoje je v tem, da oblikuje razumnega človeka: mi pa hočemo vzgojiti otroka na osnovi razuma!" (*Ibid.*) Kako naj bi pri otroku računali na njegov razum, ko pa je to nekaj, kar je treba šele doseči?

Ekvivalent razuma, s katerim je razsvetljena narava v človeku, moramo torej pri otroku iskati nekje drugje; če je "ljudem koristna edino navada, da se brez težav poslužujejo razuma," pa je "otrokom koristna edino navada, da se brez težav poslužujejo stvari".¹² Utemeljivti osnovnega načela vzgoje, negativne vzgoje, ki mora otroku preprečevati dostop do pervertiranih, nevarnih družbenih razmerij, se tu lahko približamo z druge strani, iz alternative, ki jo ponuja razmerje do stvari, "gola odvisnost od stvari". Odpraviti je treba "vse družbene prisile, ki so arbitrarne in proti naravi", vso "zlohотно voljo drugih". Emile je lahko svoboden le, kolikor ni podrejen "ukazom in kapricam" ljudi - svoboden seveda le v iluziji, le kolikor se ne zaveda in se ne sme zavedati, da ga učitelj neizprosno in nenehno nadzoruje.

9. "Prva vzgoja", pravi zato Rousseau, "mora biti torej čisto negativna. Nikakor ni v poučevanju o vrlini ali o resnici, temveč v tem, da ščiti srce pred pregreho in duha pred zmoto." (Str. 323.) Več o tem gl. v članku "Jean-Jacques Rousseau: vzgoja in perverzija", *Problemi-Šolsko polje*, 1988, 11, str. 6-28.

10. *Emile*, nav. po Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau, op. cit.*, str. 488.

11. *Ibid.*, str. 483.

12. *Emile*, nav. po Château, *Jean-Jacques Rousseau, sa philosophie de l'éducation*, Vrin, Paris 1962, str. 198.

II. Spolna razlika kot pogoj konstitucije družbenega

Toda kako lahko Emile v tej goli odvisnosti od stvari postane družbeno bitje, kako ga lahko vzgoja pripravi za življenje v družbi, kar je njena temeljna naloga? Odgovor najdemo v četrti knjigi: razmerje do drugega, razmerje "med menoj in teboj", se vzpostavi z Emilovim "drugim rojstvom", z nastopom seksualnosti kot "pravega trenutka narave", ki ima nadvse "daljnosežne posledice".

Zdaj že vemo, da mora biti "vaša največja skrb, da iz misli vašega učenca odstranite vse pojme družbenih razmerij, ki niso v njegovem dometu" (str. 456). Toda kaj, ko vas navezava spoznanj prisili, da mu razkrijete, kako so ljudje vzajemno odvisni? Zamislimo si družbo, sestavljeno iz desetih ljudi, pravi Rousseau, v kateri se vsak od njih "prilagodi tisti vrsti opravila, ki je zanj najbolj primerna," in v kateri bo zato "vsakdo imel korist od sposobnosti drugih, kakor da bi jih vse posedoval tudi sam" (str. 467). In potem si zamislimo človeka, ki hoče še naprej živeti ločeno, osamljeno življenje. Ubogi revež na noben način ne bo mogel vzdržati, zakaj "ko izstopimo iz stanja narave, prisilimo naše podobnike, da storijo tako tudi oni" (*Ibid.*). Kako bi le lahko preživel, ko pa je "vsa zemlja prekrita s tistim, kar je tvoje in moje"?

Edino, kar takšnemu naravnemu človeku, izvzetemu iz družbe, ostane, je njegovo telo, in to je tudi tista ničelna točka, iz katere moramo, po poti, nasprotni tej redukciji, izpeljati rekonstrukcijo družbe. "Človek in državljani, kakršni si že bode, ne more dati družbi na razpolago drugih dobrin kot samega sebe; vse druge so njemu navkljub". (Str. 469.) V tem preostanku naravnega v družbi, v goli brezrazlični eksistenci, med ljudmi ni razlik, "obstajajo le takšne neukinljive lastnosti, ki jih je vtisnila narava, in narava ne ustvarja ne vladarjev ne bogatih ne velikega plemstva" (*Ibid.*). Pred vstopom v družbo je "človek enak v vseh stanjih; bogat nima večjega želodca od revnega in ne prebavlja bolje od njega; gospodar nima daljših in močnejših rok od sužnja; Velikaš ni večji od človeka iz ljudstva" (str. 468).

Ali je tedaj edina razlika, ki ostane po tej redukciji na naravo, kolikor je možna znotraj življenja v družbi, naravna, ali kar anatomsko razlika med spoloma? Rousseaujev odgovor je tudi tu dvoumen. Med družbenimi razmerji, s katerimi je treba čim dlje odlašati, nedvomno pripada privilegirano mesto iniciaciji v spolnost, trenutku, ko se otrok zave svojega spola in ko se mu zbudijo poltena poželjenja. Doslej so ta trenutek sicer vse preveč pospeševali, toda če ga je mogoče pospešiti, ga mora biti tudi mogoče zavreti in odložiti, tako da lahko v tej pervertirani vzgoji ugledamo tudi možnost za drugačno, bolj naravno: "Od tod sledi, da lahko pospešimo in upočasnimo to starost glede na način, kako vzgajamo otroke." ¹³ Bolje, da jo odložimo do dvajsetega leta, kakor da bi prehitevali pri dvanaajstih; bolje, da Emile ne najde Sophie takoj, ko jo začne iskati: "Ko je tako mineval čas, sva vselej iskala Sophie, a je nisva našla. Pomembno je bilo, da je ni bilo mogoče hitro najti, in iskala sva jo tam, kjer sem vedel, da je zagotovo ni." ¹⁴

Do tega trenutka, ko je otrok zares le otrok - niti žival niti odrasel človek - tudi ni ne moški ne ženska, ni vpisan v razsežnost spolne razlike. Tako vsaj beremo v začetku četrte knjige: "Do obdobja, godnega za ženitev, otroci obeh spolov nimajo nič očitnega, kar bi jih

13. *Ibid.*, str. 177.

14. *Ibid.*

razlikovalo; enak obraz, enaka postava, enaka polt, enak glas, vse je enako; deklice so otroci, dečki so otroci; za tako podobna bitja zadostuje en sam izraz."¹⁵

A čeprav je otrok bitje, ki je nedolžno, nevtralnno glede na spol, in čeprav ga je treba sprva izločiti iz vzajemnosti družbenih razmerij, ga moramo vendar na nek način pripraviti, tako kot ga pripravljamo za vse drugo, tudi za življenje v družbi. Spolnost, ki na sebi še ne pomeni nič, vsekakor pa ne vzajemnosti - pomislimo le na divjaka iz gozda, ki so mu na voljo vse ženske, a ni zato nič manj samozadosten, nič manj iz družbe izvzeta monada - postane, reintegrirana v vzajemnost družbe, temeljni kamen njene konstitucije. Zato lahko Rousseau tako rekoč v isti potezi ugotavlja, da je treba z vzgojo spolnost čim dlje odlagati in hkrati krepiti razlike med spoloma, da je otrok le otrok nasploh, brezrazlično telo pred vsakršno spolno cepitvijo, hkrati pa, v peti knjigi, opisuje vedenje in značilnosti deklice, ki se razlikuje od dečkov že od rojstva: "Otroci obeh spolov imajo [...] posebna nagnjenja, po katerih se razlikujejo. Dečki iščejo gibanje in hrup; bobne, vrtavke, male kočije. Deklice imajo rajši tisto, kar prispeva k videzu in služi lišpanju; ogledala, nakit, obleke, predvsem pa punčke; punčka je posebna zabava tega spola; povsem očitno je to nagnjenje, ki ga določa njeno poslanstvo", seveda, materinstvo.¹⁶

Tu nas ne zanima disput o Rousseaujevem antifeminizmu, ki kar takole razglša materinstvo za naravno poslanstvo in se izpostavlja nevarnosti esencialistične interpretacije spolne razlike,¹⁷ temveč Rousseaujevo konceptualno protislovje, kolikor je nasledek logične zgradbe njegovih izpeljav. Rousseau se tu znajde pred sledečo zagato: otrok se, kot otrok nasploh in kot bodoči državljani, po tistem, kar ostane, če odštejemo življenje v pervertirani družbi, ne sme v nobenem pogledu razlikovati od drugega otroka. Istočasno pa je treba v tej redukciji, sledeč razsvetljski genetični metodi, najti izhodišče za človekovo družbljivost in argument za nujnost vzajemnosti in življenje v družbi - za naravno nujnost, ki je lahko utemeljena zgolj v tistem, kar lahko "kakršen si že bodi človek" ponudi družbi: samega sebe in svoje telo.

Zato lahko postane razlika med spoloma pogoj vzajemnosti in vstopa v življenje, tako kot je, po drugi strani, degeneracija družbe posledica tega, da sta si, v razmiku od antike, od tega Rousseaujevega ideala državljanstva, do danes, postala spola preveč podobna¹⁸ in da je človek v moderni družbi vse bolj podoben otroku: "Ustvarjeni smo bili zato, da bi bili ljudje; zakoni in družba pa so nas znova potopili v otroštvo. Bogataši, velikaši, kralji, vsi so otroci."¹⁹

Nemara bi tedaj težko rekli, da je spolnost za Rousseauja le partikularni moment človekove identitete; istočasno je namreč tudi konstitutivni moment oblikovanja subjektivitete. In težko bi tudi rekli, da je spolnost nasprotje razuma in da bi jo morali čim dlje odlagati zaradi tega, ker bi z negativno in neaktivno vzgojo lažje obvladovali živalskost v otroku, njegove iracionalne nagone in strasti. Spolnost je privilegirano področje nove vzgoje nemara ravno zato, ker ni v sporu z razumom, temveč je prej pogoj možnosti za

15. *Emile*, nav. po A. Grosrichard, "le Prince saisi par la philosophie", *op. cit.*, str. 144.

16. *Ibid.*

17. Prim. J. Schwartz, *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*, University of Chicago Press, 1984, in T. Mastnak, "Feminizacija demokratične revolucije", *Vestnik IMŠ*, 1988, 2, str. 9-35.

18. Širše o tem gl. J. Schwartz, *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau*, *op. cit.*

19. *Emile*, nav. po J. Château, *Jean-Jacques Rousseau, sa philosophie de l'éducation*, *op. cit.*, str. 193.

razsvetljenski izhod iz nedoletnosti: "Prav omejeno je v teh porajajočih se željah mladega moža videti le oviro za nauke razuma: sam v njih vidim pravi način, da ga naredim dovetnega prav za te nauke." ²⁰

III. Niti oče niti kralj?

Toda vzgoja ni le dialog narave z razumom, temveč tudi razmerje med otrokom in vzgojiteljem. Razum, ki je tu seveda na strani vzgojitelja, kot smo videli, ni v tem, da bi, kot pravi nasprotnik avtoritete, z Emilom rezoniral in ga prepričeval z argumenti, temveč je v njegovi popolni abstinenci, v tem, da nič ne stori, nič ne preprečuje in nič ne predpisuje. Če mora Emila ves čas nadzorovati, to ne izhaja iz tega, ker bi bila, kot v Schérerjevi interpretaciji, s tem funkcija očeta odpravljena ali, kot navaja Château, ker bi zdaj vzgojitelj moral prevzeti funkcijo Emilovega očeta, ali, denimo, funkcijo gospodarja, temveč ker mora le preprečiti, da ne bi zablode in pregrehe dosegle otrokovega srca. ²¹

V Emilovi sobi niso potrebna ogledala - tam je vzgojitelj, in vse, kar vzgojitelj počne, brez kakršnih koli predpisov ali napotil, je namenjeno krepitvi te njegove vloge, vloge Emilovega podobnika, njegovega drugega. Da bi lahko prišlo med njima do vzajemnosti, da bi lahko sodelovala, ni potrebno, tako kot v družbi onstran vzgojnega okolja, da bi si bila čimbolj različna, temveč prav nasprotno: "Želel bi si, da bi bil tudi on otrok, če bi bilo to mogoče, da bi lahko postal njegov tovariš in njegov učenec." ²² Emile in vzgojitelj morata biti "tako neločljiva, da je zanju usoda njunega življenja vselej nekaj skupnega". Veže ju razmerje čisto posebnega značaja - niti neodvisnost človeka iz divjine niti komplementarnost človeka iz družbe: "Nikoli nisva odvisna drug od drugega", pravi vzgojitelj, "toda vselej se ujameva in z nikomer drugim se nimava tako lepo, kot če sva skupaj." ²³

Res pa je, da lahko v vzgojiteljivih prijemih zasledimo neko dvojnost in da je v njegovem nenehnem nadzorovanju otroka nek presežek, ki ga ni mogoče povsem pojasniti s tem njunim tovarštvom posebne vrste in z načelom negativne vzgoje, ki sicer v vsakem primeru ostaja temeljno načelo dobre vzgoje. Tudi potem namreč, ko se Emile približa obdobju pubertete in ko je nevarnost pozitivne vzgoje, ki "hoče oblikovati duha pred časom in spoznati otroka s človeškimi dolžnostmi," ²⁴ vendarle manj ogrožajoča, njegova nadzorovalna vloga ni odpravljena. Čeprav se mora zdaj "strogost učitelja podrediti prijaznosti sotovariša", mu mora Emile "vedno vse povedati", in prav tako, kot je za Emilovo otroštvo veljalo, da "ne sme storiti koraka, ki ga vi niste predvideli," ostane tudi v tem novem živlenskem obdobju, ko je treba Emila vpeljati v družbo: "Pomembno je, da učenec ne naredi ničesar, kar učitelj ne bi vedel in česar ne bi hotel, niti tega, kar je slabo; in stokrat bolje je, če se vzgojitelj strinja z napako in se moti, kakor da bi ga prevaral njegov učenec, in da bi bila napaka storjena, ne da bi o tem kaj vedel." ²⁵ Zdaj je sicer vzgojiteljevo nadzorovanje utemeljeno v avtoriteti njegovega razuma in tudi otroka je treba zdaj usmerjati in voditi na osnovi njegove razsvetljenosti, vendar zaradi tega ni

20. *Confessions*, nav. po P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau*, op. cit. str. 375.

21. Prim. R. Schérer, *Emile perversi ou des rapports entre l'éducation et la sexualité*, Laffont, Paris 1974, in J. Château, *Jean-Jacques Rousseau, sa philosophie de l'éducation*, op. cit.

22. *Emile*, nav. po J. Château, *Jean-Jacques Rousseau, sa philosophie de l'éducation*, op. cit., str. 186.

23. *Ibid.*, str. 187.

24. "Pismo Christophu de Beaumontu", slov. prev. odlomka v *Problemih Šolsko polje*, 1988, str. 159-167, cit. str. 167.

25. *Emile*, nav. po J. Château, *Jean-Jacques Rousseau, sa philosophie de l'éducation*, op. cit., str. 189.

vzgojiteljev vpliv nič manj prisoten; naposled postane celo ljubezenski posrednik med Emilom in Sophie. Emila "sploh ne bi hotel vzgajati, če ne bi bil gospodar situacije in bi ga ne poročil po njegovi, torej po svoji izbiri."²⁶

Če je Emile sirota, kot se glasi eno najslavnejših mest iz Rousseaujevega traktata o vzgoji, če "narava očetov in mater ni ustvarila zato, da bi vzgajali [...]"²⁷ od tod še ne sledi, da mora vlogo naravnih staršev prevzeti vzgojitelj. Zadevo je treba obrniti na glavo: kar je v družini naravnega, je le otrokovo rojstvo, v vsem ostalem je institucionalna, pogodbeni instanica. Družina ni naravni model, v katerem bi bila utemeljena družba: "Namesto da pravimo, da civilna družba izvira iz očetovske oblasti, bi morali nasprotno reči, da prav od nje dobiva ta oblast svojo glavno moč."²⁸

Tako tudi nastop vzgojitelja, kolikor pomeni odmik od "naravnih" vzgojiteljev in od življenja v družini, odmik, ki ga prinaša "simbolni umor naravnih staršev" (Grosrichard), sploh šele omogoči vzpostavitev očetovske funkcije, naknadno in za nazaj. Nova vzgoja, utemeljena v sorodnosti vzgojitelja in zakonodajalca iz *Družbene pogodbe* in v njuni opoziciji z družinskim očetom in z monarhom, pa postane predpostavka konstitucije družbenega.

Toda te sorodnosti, na katero Grosrichard sicer upravičeno opozarja, ne gre razumeti na osnovi analogije; vzgojitelj ni "zakonodajalec", ni instanica, ki nalaga zakon, ni instanica prepovedi, ki bi otroka vpeljala v razsežnost simbolnega. Ta se lahko vzpostavi šele v čisti razliki med spoloma, v goli razliki enakih, nediferenciranih teles, v tej "naravni" enakosti, ki jo lahko dajejo ljudje in državljani na voljo družbi in ki odpira razsežnost simbolnega, in le v njej so lahko utemeljeni zakoni.

Nastop vzgojitelja pomeni simbolno smrt naravnih staršev, kolikor lahko opravlja vlogo imaginarnega očeta, namreč posredniško vlogo med dejanskim, biološkim očetom in med imenom očeta, med očetom kot prazno, simbolno instanco, ki jo je mogoče doseči le z odklikom od naravnega očeta, ne pa zato, ker bi prevzel očetovo mesto. Sorodnost med vzgojiteljem in zakonodajalcem je predvsem v njuni opoziciji, na eni strani z družinskim očetom, na drugi s kraljem, o katerem lahko beremo tudi v *Emilu*, da ni na njem nič naravnega in da lahko njegovo mesto "zapolni tako strahopetnež ali zlobnež kot norec" (str. 468).

Ko hočemo vzpostaviti nov družbeni red, izhajajoč iz črke zakona, moramo zahtevati monarhovo smrt - ne smrt zaradi tega, kar bi po naravi bil ali kar bi zagrešil s svojim načinom vladanja, ne smrt zaradi njegovih takšnih ali drugačnih pozitivnih lastnosti, temveč smrt kot metaforo simbolnega, kot utelešenje praznine, okrog katere je organizirana oblast - zaradi tega, ker je kralj.²⁹

IV. Emile in razsvetljenski izhod iz nedoletnosti

"Popolnoma novo pot", ki jo je ubral Rousseau v svoji rekonstrukciji družbenega, pot vzgoje Emila in Sophie, ki bosta zaplodila novi človeški rod, ni nova zaradi metode, temveč

26. *Ibid.*

27. Mme d'Épinay. *Mémoires*, nav. po P. Burgelin, *La philosophie de l'existence de J.-J. Rousseau, op. cit.*, str. 519.

28. *Discours sur l'inégalité*, nav. po *ibid.*, str. 519-520.

29. Nemara se tu ponuja eden od možnih odgovorov na vprašanje, zakaj kralju, kot pravi Saint-Just, ne moremo soditi po zakonih, ki veljajo za državljane, in zakaj ne zaradi tega, ker je vladal slabo in varal ljudstvo, temveč zato, ker je kralj (prim. Saint-Just, *Oeuvres choisies*, Gallimard, Paris 1968, predvsem str. 77-79).

nemara predvsem zaradi predmeta, ki ga proizvede. Takole pravi Rousseau v začetku svojega traktata o vzgoji: "Otroštva sploh ne poznamo: bolj ko sledimo zgrešenim predstavam, ki jih imamo, bolj smo zašli. Najbolj modri se zanašajo na tisto, kar je za ljudi pomembno, da vedo, ne da bi upoštevali, kaj so se otroci zmožni naučiti. Vselej iščejo v otroku človeka, ne da bi pomislili na to, kar so, preden postanejo ljudje. Prav to pa je študij, ki sem se mu najbolj posvetil, da bi, tudi če bi bila moja metoda povsem varljiva in zgrešena, lahko bila moja opazovanja vedno koristna. Lahko da nisem dobro videl, kaj je treba storiti, mislim pa, da sem prav dobro videl subjekt, na katerega je treba delovati."³⁰

Ta novi subjekt, otrok, ni več nekakšen pomanjšan model, ki mora čimprej vstopiti v svet odraslih, temveč postane izvor, tista idealna podoba odraslega, brez mnenj in predsodkov, ki bi ga ločevali od narave, denaturirali in popačili, iz katere je treba vse na novo deducirati. Izpeljava mora biti tokrat nadvse natančna in postopna, ne le zaradi nenehne nevarnosti, perversije, ki grozi naravi na vsakem koraku, temveč da bi lahko zajeli to novo entiteto v vsej njeni izvornosti, jo zajezili pri izviru. Zato tudi "največje, napomembnejše, najbolj koristno pravilo vsake vzgoje", ki ga navaja Rousseau, ne more biti v "pridobivanju časa, temveč v tem, da ga zgubljam": "imejte vsako zakasnitev za prednost", "v prvem obdobju žrtvujte čas, ki se vam bo v poznejšem obrestoval". Nevarnost, odmik od narave, izhaja ravno iz tega prehitovanja, iz spregleda, da mora biti človek človek in otrok otrok: "Pomanjkljivosti njihovih teles in duha izhajajo skoraj vedno iz istega vzroka: iz njih hočemo narediti ljudi, preden je čas za to", beremo na raznih mestih v *Emilu*.³¹

Konstitucija novega subjekta, iz katerega Rousseau korak za korakom izpeljuje izhodišča za novi in neizprijeni družbeni red, poteka v dveh stopnjah. Najprej je treba otroku pripoznati njegovo avtonomijo; otrok ni "niti žival niti človek", a tudi ne naravni človek v stanju narave, divjak, ki ga najdemo le "globoko v gozdu". Naravni človek je popolnoma neodvisen, je "celota zase; je numerična enota, absolutna celota, ki ima razmerje le s sami seboj in s svojim podobnikom" (str. 249). Če pa bi otroka prepustili samemu sebi, če bi ga pustili, da bi tako kot naravni sadeži dozoreval v gozdu, bi bil "najbolj deformiran od vseh" (str. 245). Že iz *Razprave o umetnostih in znanostih* vemo, da se človek kulture ne more vrniti v naravno stanje, in podobno beremo v *Emilu*, da "človek ne začne zlahka misliti, toda brž ko začne, ne neha več".³²

Metoda, ki Rousseauja nikakor ne ločuje od razsvetljskega glavnega toka, če lahko tako rečemo, je tu najprej negativna: izvorno in naravno je vse tisto, kar ni umetno in pervertirano, preostanek, ki ga ni mogoče pojasniti z družbo, ali točneje, s spremembami in s popačenji, ki jih človeku prinaša življenje v družbi. Narava tu ni kriterij v empiričnem, temveč v logičnem pomenu, in zato lahko da nikoli ni in da tudi nikoli ne bo obstajala.

A narava otroka tudi ni stalnica, substanca, ki bi ostala po redukciji vsega variabilnega, vsega, kar se spreminja v tem ali onem stanju ali trenutku. Rousseaujev antisencializem je

30. *Emile*, nav. po Grosrichard, "Le Prince saisi par la philosophie", op. cit., str. 140.

31. Nav. po J. Château, *Jean-Jacques Rousseau, sa philosophie de l'éducation*, op. cit., str. 177.

32. *Ibid.*, str. 200. Predvsem pa je otrok bitje, ki ga je treba vzgajati: "Rodimo se slabotni, potrebujemo moči; rodimo se brez vsega, potrebujemo pomoč; rodimo se brez razuma, potrebujemo razsodnost. Vse, kar nam manjka ob rojstvu in kar je človeku potrebno, ko je odrasel, nam daje vzgoja." (Str. 247.) V nasprotju z domorodcem je otrok šibak, odvisen, podrejen, obsojen na življenje v družbi, in nenazadnje je bistveno otrokovo obeležje nedolžnost, zaradi katere je njegova narava nekaj čisto drugega kot narava naravnega človeka iz gozda, vzporednice med "filogenezo in ontogenezo", med *Emilom* in *Drugo razpravo*, ki se lotevajo primerjalne analize, pa s tega vidika neutemeljene (prim. V. Goldschmidt, *Anthropologie et politique: les principes du système de Rousseau*, Vrin, Paris 1974).

tu očiten. Stanje otroštva, to stanje narave v kulturi, ki zajema "vse, kar ni tujega človeku", torej ni neka pozitivna opredelitev ali danost, temveč, vsaj v prvi instanci, čisto prazno mesto, negativ človekovih posegov v naravo, negativ vzgoje: "Vse, kar nam manjka ob rojstvu, [...] nam je dano z vzgojo." (Str. 427.) In Rousseaujev problem tedaj ni v tem, da bi hotel vrniti človeka v naravo, kjer bi spet hodil po vseh štirih, kakor mu je očital Voltaire, temveč v tem, kako bi ga prek vzgoje šele vpeljal v družbo, a ne tako, da bi utemljal novo, pravično družbo, temveč na način, ki bi omogočil, da se izognemo prevladujočemu, izprijenemu načinu socializacije.

Narava, ki pomeni zgolj negativ, odsotnost-perverzije in popačenja, dobi v naslednji stopnji izpolnjeno podobo. Kar po metodi logične redukcije ostane, kar je mogoče opredeliti le kot odsotnost in le kot pomanjkljivost, prekrije fantazmatska podoba polnega izvora, razvejana na vse strani: čeprav je otrok, kot smo videli, nevtralen glede na spol, postane izvor spolnosti in spolne razlike, čeprav ga vzgojitelj izloči iz družbe in vzgaja le v odvisnosti od stvari, postane izvor individua in izvor vsega človeškega. Bolj ko se zgodovinski izvor, poreklo človeka v kulturi, izmika, bolj ga je treba geografsko fiksirati, vzgajati na nekem mestu, kot naj bi to npr. veljalo za Špartance, ali kot si je Rousseau zamišljal svojo vzgojo na Poljskem ali v Ženevi ali kar, po zgledu Robinzona, na samotnem otoku, kjer bi natančno reproduciral njegove dejavnosti, obdeloval zemljo, vrtnaril, in kjer bi si moral, paradokсно, ustvariti svet, v katerem bi postal povsem samozadosten. Emile je v kraljestvu utopije ravno tam, kjer je natančno prostorsko umeščen, pripet na neko specifično mesto.

Pozitivna izpolnitev novega subjekta, temelja nove družbe, o katerem govori Rousseau v začetku Emila, z vsemi potrebnimi poudarki na otrokovi šibkosti, in seveda, nedolžnosti, tedaj ni le imaginarij neke zgodovinske dobe, nekakšno imaginarno dopolnilo ali druga plat objektivnih zgodovinskih dogodkov, temveč dobi, v svoji krožni argumentaciji, fantazmatsko strukturo, na kateri temelji samorazumevanje razsvetljenstva - samorazumevanje mišljenja, ki se je zavedlo svojih predpostavk in svoje zgodovinskosti. Fantazma otroka je konstitutivna za filozofijo razsvetljenstva, ravno kolikor dobesedno proizvaja odraslost in z njo pogoj možnosti za razsvetljenski "izhod iz nedoletnosti", za prehod iz "razvoja" v modus zgodovinskega.

Konstitucije družbenega v Rousseaujevem Emilu se drži obeležje fantazmatskega prav v vsakem obratu vzgojnega prijema, s katerim vedno znova prepoveduje natančno tisto, kar ni mogoče in česar otrok ni zmožen dojeti ali opraviti, tisto, zaradi česar je otrok otrok, nezrel in nedoleten: z otrokom ne smemo rezonirati zato, ker nima razuma; spolnost je prepovedana, ker je otrok že tako in tako asekualno bitje, poučevanje ali branje knjig je prepovedano, ker jih otrok ne more razumeti, moralna vzgoja in moralni odnosi človeka do človeka zato, ker otrok ne ve, kaj mu hočemo povedati, ko mu govorimo o dolžnosti in pokornosti. "Nikoli ne pokažite otroku ničesar, kar ne more videti," bi lahko sklenili z Rousseaujevim napotilom, ki ga je razumeti tako v dobesednem kot v metaforičnem pomenu.³³

V tem je Rousseaujev pojem otroka in njegove vzgoje več kot utopija - je fantazma v vseh niansah freudovskega pomena besede: fantazma izvora spolnosti, izvora spolne razlike, izvora individua, fantazma, ki prekrije prazno mesto narave kot entitete, ki je za vedno

33. *Emile*, nav. po Château, Jean-Jacques Rousseau, *sa philosophie de l'éducation*, op. cit., str. 215.

zginila z zemeljske oble in lahko do nje pridemo le po metodi redukcije, in nenazadnje, fantazma kot razsežnost realnega - prepoved nemogočega. Kjer je utopija še utemeljena v nekem pozitivnem projektu, je fantazma zgolj krožna struktura, ki zakriva manko; kjer pomeni utopija novi začetek konstitucije družbenega, je fantazma regresivna in vzpostavlja izvor šele naknadno, skoz ponovitev; in kjer je v utopiji razlika med spoloma predvsem stvar notranje organizacije, kot npr. v falansterah, v katerih živijo dečki in deklice pomešani z odraslimi, združeni v skupnem delu, njihova opravila pa so povsem zamenljiva, je fantazma vedno fantazma spolnega razmerja, uspelega spolnega razmerja med Emilom in Sophie, ki pomeni začetek novega družbenega reda, in fantazma, v kateri je treba razliko šele proizvesti, da sploh lahko pride do komplementarnosti in vzajemnosti življenja v družbi.

V tem je Rousseau, v sporu s sodobniki, prestavil središče razsvetljenstva - ne z razuma na čutnost, ne z racionalnega na iracionalno ali z metode logične dedukcije na nostalgično sanjarjenje, a tudi ne z očeta na neočetovsko podobo vzgojitelja. Če je, kot pravi Cassirer, radikalno pretresel temeljno predpostavko razsvetljenstva, je to storil tako, da je izpostavil novo entiteto, na osnovi katere se je izhod iz nedoletnosti in vstop v zgodovino sploh lahko pojavil kot problem: fantazmo otroštva.